



Filiación IV  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación IV  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Instituto de Filología San Justino, Madrid,  
16, 17 y 18 de noviembre de 2009  
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4  
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

## CONTENIDO

<i>Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la <i>Eneida</i> : <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	17
El misterioso <i>puer</i> de la Égloga IV de Virgilio: <i>Vicente Cristóbal</i> . . . . .	35
Modelos de madres en las <i>Metamorfosis</i> de Ovidio: <i>María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias</i> . . . . .	59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: <i>Véronique Boudon-Millot</i> . . . . .	85
Alejandro de Afrodísia y la generación del universo: <i>Andrea Rescigno</i> . . . . .	101

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: <i>Heinz-Josef Fabry</i> . . . . .	125
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: <i>Bernard Pouderon</i> . . . . .	151
La filiación en la <i>Oratio ad Graecos</i> de Taciano: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	171
La filiación en la <i>Epistula Apostolorum</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	207
Cristo Padre en la literatura martirial: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i> . . . . .	257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: <i>Attilio Mastrocinque</i> . . . . .	291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano prenicensino: <i>Margherita Cecchelli</i> . . . . .	301
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	323
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	327



## PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

ABREVIATURAS UTILIZADAS

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

## RELIGIÓN DE ISRAEL



## FILIACIÓN Y SACERDOCIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

*Heinz-Josef Fabry*

Universidad de Bonn

Al ocuparnos de la filiación, nos referimos primera y exclusivamente a la filiación de Jesucristo, la que nosotros —como el centurión romano— confesamos en la fe: Él es el Hijo de Dios. Esta declaración cristológica fundamental del cristianismo primitivo tiene su origen en los primeros seguidores de Jesús, los cuales eran todavía judíos en su mayoría y cuya comprensión de Jesús se desarrollaba en el horizonte de concepciones veteroisraelitas y protojudías. Sólo más tarde fueron introducidos por Pablo y por el evangelio de Juan elementos helenísticos, los cuales debían preparar el mensaje de Cristo para la misión a los gentiles. Los llamados títulos cristológicos ofrecen a no pocas personas dificultades de comprensión, dado que parecen ser asunciones de tradiciones antiquísimas. La denominación de Jesucristo como Hijo de Dios resulta en este contexto realmente complicada, puesto que las acciones sexuales de engendrar y dar a luz implicadas en ella son extrañas al ámbito divino según nuestra fe, esto es, no tienen lugar alguno en nuestra fe, al contrario de lo que sucede en las representaciones míticamente caracterizadas de otras religiones antiguas. A esto hay que añadir la concepción de un consecuente monoteísmo y la incapacidad para pensar que un hombre pueda poseer a la vez una naturaleza divina. Por tanto, es necesario tratar minuciosamente las declaraciones bíblicas y su contexto vetero-oriental para evitar interpretaciones erróneas y mostrar que sigue siendo razonable confesar hoy a Jesús como Hijo de Dios.

La presente contribución pretende retomar las ponencias de Ignacio Carbajosa, «El término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en los LXX»<sup>1</sup>, y de Florentino García Martí-

1. I. Carbajosa, «El término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en los LXX», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch, M. Aroztegi Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 111-130.

nez, «La filiación en Qumrán: Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento»<sup>2</sup> y presentar como complemento a las mismas un análisis de la cuestión desde una perspectiva veterotestamentaria. Lo llevaremos a cabo por medio de un estudio terminológico, para así penetrar en las concepciones teológicas que están ligadas a la filiación en el Antiguo Testamento. En dicho recorrido el sacerdocio jugará un llamativo papel secundario. Aunque sólo podemos mencionar brevemente posibles vínculos con la historia antigua de las religiones, deberá ser subrayada en la exposición la importancia de las influencias egipcias.

## I. CUESTIONES TERMINOLÓGICAS INTRODUCTORIAS

### 1. בן (ben), arameo בר (bar), hijo

El término común en las lenguas semíticas para hijo es בן (*ben*), arameo בר (*bar*)<sup>3</sup>; más raramente יליד (*jalid*), literalmente el nacido<sup>4</sup>; y por último, בכור, el primogénito<sup>5</sup>. En el Antiguo Testamento, al igual que en la epigrafía hebrea<sup>6</sup>, la designación de parentesco más empleada es *ben* e indica: a) la descendencia masculina de sangre (genealogía vertical); b) de modo impreciso otros grados de parentesco (genealogía horizontal); c) en general la descendencia (también para plantas y animales).

### 2. Designación patronímica de origen

בן (*ben*) también se encuentra muy frecuentemente como designación patronímica de origen en relación con el pensamiento genealógico (en particular en los registros generacionales [*tol'dôl*]<sup>7</sup> del escrito sacerdotal). En el Antiguo Oriente nunca se ha contemplado aislado al individuo, sino esencialmente vinculado al contexto vital del gran círculo familiar. Esto significa en concreto que: a) en la familia patriarcal el hijo está radicalmente bajo la autoridad del padre; b) los herederos de las promesas

2. F. García Martínez, «La filiación en Qumrán: Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento», en Ayán, Navascués, Aroztegi (eds.), *Filiación*, 169-190.

3. Básico para la definición semántica de este lexema es todavía J. Bergman, H. Ringgren, H. Haag, בן (*ben*), ThWAT I, Stuttgart 1973, 668-682. En la actualidad se puede consultar también B. Biberger, «Sohn/Tochter (AT)»: *WiBiLex* (consultado el 17-10-2009).

4. Cf. J. Schreiner, ילד (*jalad*), ThWAT III, Stuttgart 1982, 633-639.

5. Cf. M. Tsevat, בכור (*bekôr*), ThWAT I, 643-650; W. Zimmerli, «Erstgeborene und Leviten: Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie», en *Near Eastern Studies*, Baltimore-London 1971, 459-469.

6. Cf. J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, I-III, Darmstadt 1995, en particular II/1, 215s.

7. Para profundizar al respecto, cf. P. Weimar, «Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung»: BZ(NF) 18 (1974) 65-93; K. Koch, «Die Toledot-Formel als Strukturprinzip des Buches Genesis», en S. Beyerle, G. Mayer, H. Strauß (eds.), *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung*, Neukirchen-Vluyn 1999, 183-191.

hechas a los patriarcas son un tipo especial de hijos; c) una equiparación de hijos adoptivos con hijos carnales puede ser alcanzada por medio del acto jurídico de la adopción.

Precisamente la necesidad de una adopción jurídicamente relevante apunta al significado de la filiación como relación que existe en sucesión ininterrumpida para la transmisión de la vida, de la herencia, de la tradición familiar y, especialmente en el AT, de las promesas. Si falta la descendencia, tal sucesión está en peligro, por lo que es vital la promesa de un hijo (Gn 12, 2; 18, 10s.). Aquí el primogénito desempeña entre los hijos una función especial. Sólo en casos excepcionales pueden las hijas asumir tales funciones (Nm 27, 1-11; Jos 17, 3-4).

### 3. *Expresión de pertenencia y de relación*

בן (*ben*) es también expresión de pertenencia y de relación. Designa en particular la pertenencia a un pueblo («hijos de Israel», Ex 13, 18) o tribu («hijos de Rubén», Jos 4, 12). Si bien todavía resuena aquí la referencia a un progenitor<sup>8</sup>, en otros casos (por ejemplo «hijos del este», Gn 29, 1) no es posible reconocerlo. בן (*ben*) puede designar la pertenencia geográfica (por ejemplo «hijos de Jericó», Esd 2, 34), la pertenencia a un gremio (por ejemplo «hijo de los orfebres», Ne 3, 8; «hijos de los sacerdotes», Esd 2, 61)<sup>9</sup>, la pertenencia a un grupo caracterizado ética (por ejemplo «hijos del asesinar», 2 R 6, 32) o escatológicamente («hijos de la luz») y finalmente la pertenencia a un grupo de edad («hijo de 99 años», Gn 17, 1). Por último, se refleja en la designación filial la familiaridad entre maestro y discípulo (1 S 3, 6.16) o entre señor y siervo (Jos 7, 19).

### 4. בן אדם (*ben 'adam*), *el hijo de hombre*

Mucho más compleja es la denominación בן אדם (*ben 'adam*), hijo de hombre<sup>10</sup>. Ésta designa en primer lugar al hombre como miembro de la humanidad (Dt 32, 8), el individuo humano con los atributos de limitación (Sal 8, 5; 144, 3; Jb 25, 6) y mortalidad (Sal 62, 10) que le corresponden; además, la pertenencia a la esfera terrena en contraposición a la celeste (Gn 11, 5) y a la divina (Ez 2, 1; 3, 1 y muchos otros). Más

8. Al comienzo se piensa con seguridad en que los «hijos de Israel» son descendencia de un único progenitor (cf. Gn 32); sólo más tarde declina dicha designación hacia una nomenclatura política.

9. En relación con los sacerdotes las especificaciones genealógicas (sadocitas = hijos de Sadoc, arónidas, itamaritas, levitas) desempeñan un papel importante hasta entrado el tiempo neotestamentario. Sobre esto, cf. H.-J. Fabry, «Zadokiden und Aaroniden in Qumran», en F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger (eds.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, Freiburg 2004, 201-217; Id., «Priests at Qumran – A Reassessment», en C. Hempel (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Text and Contexts*, Leiden-Boston 2010, 243-262.

10. Cf. a este respecto sobre todo H. Haag, בן אדם (*ben 'adam*), ThWAT I, 682-689.

difícil es la interpretación del concepto en Dn 7, 13<sup>11</sup>, donde se puede pensar en un título de soberanía, pues el así llamado es identificado con el «pueblo de los santos del Altísimo» (v. 27), adquiriendo el aspecto de una personalidad corporativa. En la apocalíptica intertestamentaria este título se convierte en un *terminus technicus* para resaltar el carácter singular y la elección del así designado. El primer cristianismo ve en esta concepción de la soberanía universal del Hijo de hombre en Dn 7 una base para transformar la concepción davídica del Mesías y para aplicar este título a Jesucristo<sup>12</sup>.

### 5. ילִיד (jalîd), *el nacido*

יִלִיד (*jalîd*) significa el nacido. Este lexema aparece aplicado a una relación con Dios sólo en Jr 31, 20: Efraín es el «hijo favorito» de JHWH (*jælæd ša'ašû'im*). Efraín está, pues, en una especial relación de elección con Dios; no se habla de una filiación física. En pocos lugares aparece Dios/JHWH como sujeto de *jalad* (Dt 32, 18; Sal 2, 7; 110, 3). Los engendramientos mencionados aquí reflejan, sin embargo, un uso metafórico sobre la base de antiguos *mitologoumena* y no significan nunca un engendramiento físico, por parte de Dios, de los hombres en general o del rey en particular. JHWH hace dar a luz (Is 66, 9) abriendo el vientre de la madre y donando la fecundidad al género humano. El dato de que Dios engendra (al Mesías) (1QSa 2, 11) es interpretado entre los estudiosos de modo diverso.

### 6. בכור, *el primogénito*

בכור, el primogénito, es, en primer lugar, un término jurídicamente relevante (Ex 13; 34; Nm 3; Dt 14<sup>13</sup>); pero también un superlativo relativo significando el primero, el mejor, el preferido. En este sentido hay que entender Ex 4, 22 —«Así habla JHWH: Mi hijo primogénito es Israel»— como declaración de elección, la cual quiere subrayar en armonía con Jr 31, 8s. el papel singular de Israel frente a toda realidad histórica.

### 7. Resúmen

בן (*ben*) es, pues, primera y predominantemente una designación para un descendiente carnal varón, la cual implica a la vez la pertenencia al

11. Cf. entre otros A. Ferch, *The Apocalyptic «Son of Man» in Daniel 7*, Tesis doctoral Andrews University 1979; K. Koch, «Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalypitik»: JBTh 8 (1993) 73-102.

12. Cf. H.-J. Fabry, K. Scholtissek, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2002, 20s.; y F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen<sup>5</sup> 1995 (= UTB 1873), 13-53.

13. Cf. el clásico J. Henninger, «Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten», en E. Gräf (ed.), *Festschrift Werner Caskel*, Leiden 1968, 162-183.

padre, a la familia, a la tribu y al pueblo. La posibilidad inherente al término para una extensión semántica es utilizada por las lenguas semíticas cuando emplean בן (*ben*) como designación de pertenencia en general. Es interesante el hecho de que también se puede desarrollar a partir de aquí una semántica de oposición, pudiéndose indicar con el lexema compuesto בן אדם (*ben 'adam*), hijo de hombre, tanto un miembro del mundo de los hombres (Ez) como alguien totalmente diferenciado de él (Dn).

## II. בן COMO DESIGNACIÓN DE LA RELACIÓN CON DIOS

בן (*ben*) se ha revelado como un término que indica fuerte pertenencia, el cual puede expresar descendencia carnal, pero no está limitado a ello. La cuestión resulta especialmente interesante en el contexto de esta temática, tratándose de la interpretación del lexema compuesto 'hijos de Dios', con Dios como *nomen rectum* (*status absolutus*). En el AT están atestiguadas las formas בני אלים, hijos de los dioses (Sal 29, 1; 109, 7), בני אל חי, hijos del Dios vivo (Jos 2, 1) y בני האלהים, hijos de Dios/de los dioses (Gn 6, 1.4; Jb 1, 6; 2, 1; 38, 7). Hasta donde yo sé, no existe ninguna forma en singular en pasajes veterotestamentarios. Tal expresión aparece por primera vez en la 'octavilla apocalíptica' 4Q246 del tiempo de Antíoco IV<sup>14</sup>, donde probablemente es empleada en un contexto polémico. Un análisis de los lugares mencionados conduce a varios campos temáticos.

### 1. Un trasfondo mitológico de la filiación divina

La concepción veterocananea de una corte celeste (Sal 89) compuesta de esencias que representan estructuras cósmicas (cf. Dt 32, 8 LXX) y con cuya ayuda Dios realiza su designio creacional e histórico ha sido transmitida a Israel por medio de la tradición de Sión<sup>15</sup>. No obstante haya podido existir en tales mitos pre-israelitas la concepción de una relación física padre-hijo entre un Dios superior y otras esencias divinas (*benê 'elohim*) y aunque Israel haya asumido la concepción de un panteón del ámbito cananeo, dicha relación es totalmente extraña al AT. La designación *benê 'elohim* designa en la *interpretatio israelitica* a los dioses particulares como miembros de la corte celestial.

14. Al respecto existe una amplia literatura secundaria. Pero en particular, cf. E. Puëch, «Notes sur le fragment d'Apocalypse 4Q246 - 'Le Fils de Dieu'»: RB 101 (1994) 533-558; Fabry, Scholtissek, *Der Messias*, 45s.; y García-Martínez, «La Filiación en Qumrán», en Ayán, Navascués, Aroztegui (eds.), *Filiación*, 188s.

15. A la vez existen formas deficientes (Gn 6, 1-5) y exclusiones de la corte (Is 14, 1-15; Jb 15, 15; Sal 82, 6).

## 2. יָדָא como designación de la relación Israel – Dios

Sin embargo, la filiación divina expresada en los lexemas compuestos mencionados no está exclusivamente ligada a dichas expresiones. También se alude a ella cuando Dios llama a alguien «mi hijo» o cuando, al contrario, alguien se dirige a Dios como «mi/su/nuestro Padre»: *a)* los israelitas son hijos e hijas de JHWH; JHWH es Padre de Israel (Dt 32, 5s.; Jr 31, 9); *b)* los israelitas son «hijos para JHWH» (Dt 14, 1); *c)* Israel es su hijo primogénito (Ex 4, 22s.; cf. Jr 31, 9); *d)* Israel es su hijo predilecto (Jr 31, 20); *e)* Dios es la roca que ha engendrado a Israel, el Dios que ha dado a luz a Israel (Dt 32, 18).

A pesar de la contundente terminología (sobre todo en Dt 32, 18), no hay que considerar ninguno de estos lugares como referencia a una paternidad física de Dios. En el Antiguo Oriente los seguidores de un dios eran designados normalmente como hijos suyos (Nm 21, 29; los moabitas como hijos de Kemós). También Israel se ha adaptado a este uso, pero no ha entendido en absoluto esta filiación de modo físico, sino como metáfora de su elección, la cual era patente en acontecimientos históricos extraordinarios (éxodo, posesión de la tierra). Así pues, una relación padre-hijo como metáfora de la elección no significa ningún vínculo originado naturalmente e indisoluble por naturaleza, como lo es una relación física padre-hijo. Por ello, Jeremías puede describir sin problemas a los israelitas apóstatas como aquéllos que han convertido a una madera en padre (Jr 2, 26s.).

La metáfora padre-hijo cualifica la relación entre JHWH e Israel de varios modos: *a)* subraya la cercanía y a la vez la distancia entre ambos y el sometimiento de Israel a Dios (Ml 1, 6); *b)* subraya el amor y la bondad del Padre<sup>16</sup> como contrapeso frente a las metáforas de Señor y Juez; *c)* el tema de la filiación quiere expresar el carácter inquebrantable del vínculo; *d)* esta filiación esconde en sí, no obstante, un compromiso por ambas partes, la educación por parte de Dios y el comportamiento honroso por parte de Israel.

De aquí ha tomado más tarde la Sabiduría el fundamento para su definición de los piadosos como hijos de Dios (Sal 73, 15; Sb 2, 16.18).

Por otro lado, existió también la concepción vetero-oriental de la filiación física de los pueblos. Ésta puede resonar en Israel cuando es empleada la imagen del matrimonio, del que los israelitas han nacido como hijos (Os 2, 4). Pero tales concepciones antiguas son reinterpretadas más tarde como reconocimiento de elección.

16. Como las metáforas Esposo, Pastor, Salvador, entre otras.

### 3. *El rey como hijo de Dios*

«La concepción regia soporta en el AT la carga principal para la construcción posterior de la esperanza mesiánica»<sup>17</sup>. Esto se fundamenta en primer lugar en que el rey es el mandatario de Dios constituido por medio de la unción; pero también en que el rey es mencionado varias veces con el título de hijo.

3.1. En la profecía de Natán (2 S 7, 14) —sin duda literariamente de varios estratos— se dirige Dios a la descendencia de David:

לֵאבֹב וְהוּא יְהוָה לִי לִבְנֵי אֲשֶׁר בְּתַעֲוֹתָו וְהִכַּחֲתִיר בְּשִׁבְטֵי אֲנָשִׁים וּבְנַעֲמֵי בְנֵי אֲדָמָה:  
אֲנִי אֶהְיֶה לָּו

ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν· καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἡ ἀδικία αὐτοῦ, καὶ ἐλέγξω αὐτὸν ἐν ῥάβδῳ ἀνδρῶν καὶ ἐν ἀφαίᾳ υἱῶν ἀνθρώπων.

TM y LXX ofrecen el mismo texto: «Yo quiero ser para él Padre y él debe ser para mí hijo». Esta frase constituye el final de una cadena de promesas a David. Dios quiere: *a*) otorgarle paz frente a los enemigos (v. 11); *b*) ‘edificarle’ una dinastía (v. 11); *c*) instituir como sucesor a un hijo carnal (v. 12); *d*) conceder a su trono existencia eterna (v. 13)<sup>18</sup>; *e*) Dios será para el rey Padre y el rey será para Dios hijo (v. 14a).

Si se quisiera significar la filiación física de David con esta afirmación, debería estar entonces como fundamento *antes* de la cadena. Y, sin embargo, debe ser tomada en serio la relación Padre-hijo, pues Dios se reserva el derecho de castigo en caso de delito (v. 14b). Para evitar una errónea interpretación física dice un Targum: «Él debe ser para mí *como* un hijo», una muy clara indicación de que el texto masorético fue malinterpretado como testimonio de una paternidad física.

La promesa padre-hijo está configurada según la fórmula de la alianza y consecuentemente ha de ser entendida también en el contexto de la alianza. Dios legitima al rey reconociéndolo como hijo suyo y le concede parte en sus derechos de soberanía. La terminología empleada para expresar una legitimación jurídica tal permite pensar por supuesto en una filiación física o en una relación profunda particular. Tal acción no tiene nada que ver con una adopción y no ha de ser interpretada tampoco como adopción, pues en el antiguo Israel la adopción era desconocida<sup>19</sup>.

17. Fabry, Scholtissek, *Der Messias*, 26.

18. La repetición de algunos elementos relativos a las promesas en los vv. 15 y 16 indica los añadidos literarios secundarios. Los vv. 8-16 y en particular los vv. 18-29 muestran que aquí se trata de una legitimación divina *a posteriori* del reinado de Salomón, quien había llegado al poder por medio de un golpe de estado y sin aclamación popular. Toda la dinastía, no fundamentada en el consentimiento del pueblo, necesitaba una legitimación tal.

19. Hay que señalar al respecto que la adopción en Israel no aparece ni terminológicamente ni por consolidación en los *corpora* jurídicos. Aunque en las narraciones de los patriarcas apare-

En esencia ésta no era pensable por motivos teológicos, puesto que la valoración de la descendencia como «signo y expresión de la bendición divina»<sup>20</sup> excluía la adopción.

Sin embargo, parece útil considerar con L. Oberlinner tales acciones como «actos de legitimación de derecho familiar» y hablar de una ‘adopción’ en sentido figurado<sup>21</sup>, de una declaración divina de legitimación jurídica, de un *status quo* que anteriormente no era ni evidente ni conocido. Esta declaración era celebrada principalmente en el marco de una liturgia. El rey no se declara a sí mismo como hijo, sino Dios. Ahora bien, su palabra es una palabra creadora. Él la pronuncia y ¡sucede! ¡De este modo el rey es sin duda alguna hijo de Dios! No se trata de actos físico-sexuales, sino de una acción creadora.

Los paralelos con el ritual regio egipcio son evidentes. Desde muy antiguo el faraón fue considerado en la religión oficial de Egipto como Horus, como hijo de Ra, el dios del sol. Su filiación divina era manifestada por primera vez en el momento de la entronización ritual. Esta calificación expresa tanto la relación de confianza entre Dios y el rey como también el sometimiento del rey al dios del sol Ra. Sin embargo, a pesar de la divinidad del faraón, los egipcios tuvieron que afrontar el carácter mortal del faraón y de su descendencia. Por eso, el faraón fue considerado realmente Dios sólo después de su muerte.

3.2. A esta legitimación divina en el marco de la entronización<sup>22</sup> recuerda Sal 2, 7:

אֶסְפְּרָה אֵל תֵּק יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנֵי אִתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתָּדָךְ:

διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου Κύριος εἶπεν πρὸς με Υἱός μου εἶσὺ, ἐγὼ σήμερον γενένηκά σε.

TM y LXX presentan manifiestamente el mismo texto: «Él me habló: Tú eres mi hijo, yo (mismo) te he engendrado hoy». Éste es evidentemente parte de un fragmento tradicional más antiguo en relación con la concepción regia preexílica<sup>23</sup>. La forma en pretérito indica el estado de

cen acciones similares a la adopción (Gn 15, 3; 48, 5.14-29; 50, 23; Nm 27, 8-11), sin embargo «ya no resulta conveniente, por el contrario, etiquetar la filiación mitológica y espiritual con el concepto (jurídico) de la adopción»: M. Görg, «Adoption», NBL I, Zürich 1988, 34s.

20. H. J. Boeker, «Anmerkungen zur Adoption im Alten Testament»: ZAW 76 (1974) 86-89.

21. Cf. L. Oberlinner, «Adoption», LThK I, Freiburg <sup>3</sup>1993, 167.

22. Cf. al respecto E.-J. Waschke, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Berlin 2001, en particular 52-73; también los clásicos G. von Rad, «Das jüdische Königsritual», en Id., *Gesammelte Studien*, München <sup>4</sup>1952, 205-213; y W. Barta, «Thronbesteigung und Krönungsfeier als unterschiedliche Zeugnisse königlicher Herrschaftsübernahme», en *Studien zur altägyptischen Kultur* 8, Hamburg 1980, 33-53.

23. Cf. F. Hartenstein, «„Der im Himmel thron“, lacht (Ps 2,4). Psalm 2 im Wandel religions- und theologiegeschichtlicher Kontext», en D. Sängler (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft*.

recuerdo, el cual debe ahora actualizarse en una situación concreta de emergencia. Esta vez funciona la frase como centro de una cadena de recuerdos: *a*) Dios ha instituido al rey (v. 6a); *b*) Dios ha fundado Sión (v. 6b); *c*) Dios ha engendrado/dado a luz/reconocido al rey como hijo suyo (v. 7); *d*) Dios da como posesión al rey la tierra y los pueblos (v. 8); *e*) Dios capacita al rey para someter a los pueblos (v. 9).

El acto de entronización considerado aquí es comprendido «como nueva generación o nuevo nacimiento mítico-místico, el cual capacita al rey (mesiánico) como a Dios mismo, pero también en dependencia de él, para ser mediador de vida y salvación para su reino»<sup>24</sup>. Así pues, se trata aquí de la manifestación de una clara elección, la cual sin duda es formalmente parecida a una adopción, pero no lo es. En la exuberante dicción de la literatura regia antio-oriental JHWH manifiesta la institución del rey por su parte como representante de la soberanía divina.

Sin embargo, debemos tener presente una vez más la sutileza del texto hebreo. M. Grohmann<sup>25</sup> ha llamado la atención sobre el hecho de que *ʔlidiʔka* (*qal*) en contraposición con *hipʕil* ha de ser traducido con «yo te he dado a luz»<sup>26</sup>, con lo que toda interpretación mítico-física, pero también la adopción o la legitimación estarían fuera de lugar. En principio tampoco se descarta esta doble posibilidad en la traducción de LXX con γεγέννηκά σε, aunque γεννάω significa con mayor frecuencia engendrar, con menor frecuencia dar a luz. En consecuencia sería expresada aquí una relación especial y duradera —como en Nm 11, 12; Dt 32, 18; Sal 90, 2; 110, 3—, análogamente a la socialización del niño por medio de la madre. A modo de discurso performativo el v.7 expresa esta relación duradera en la metáfora de la filiación del rey y la pone en vigor. Padre e hijo tienen una historia común, la cual marca al hijo permanentemente.

En Hch 13, 33, Hb 1, 5; 5, 5 y también por medio de alusiones en Mt 3, 17; 4, 3, Lc 1, 32; 3, 22, Jn 1, 49 se recurre al Sal 2, 7 para mostrar la filiación divina de Jesús. Esta insistencia en el Sal 2 sorprende, principalmente porque la escritura judía contemporánea parece tener dificultades con el salmo. En todo caso el midrash Tehillim reinterpreta la relación Padre-hijo como una relación Señor-siervo.

3.3. Sal 89, 27s. constituye «una relectura de 2 S 7 en el ámbito de los escribas centrada en la vida de David como fundador de una dinastía»<sup>27</sup>.

*Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Neukirchen-Vluyn 2003, 138-188, en particular 161s.

24. F. L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen*, Würzburg 1993, 54.

25. Cf. *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen*, Tübingen 2007, 70-75, en particular 74.

26. Así también <sup>3</sup>KBLII, 393.

27. F. L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100*, Freiburg 2000, 585.

הוא יקראני אבי אלה אלי וצור ישועתי:  
אֲדָאֲנִי בְכוֹר אֶתְנַהוּ עֲלֵיָו לְמַלְכֵי־אֲרָץ:

αὐτὸς ἐπικαλέσεταιί με Πατὴρ μου εἶ σύ, θεὸς μου καὶ ἀντιλήμπτωρ  
τῆς σωτηρίας μου καὶ γὰρ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλὸν παρὰ  
τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς.

Esta relectura constituye como pareja histórico-redaccional del Sal 2 una inclusión en torno a los salmos 3-88: «Mi padre eres tú, mi Dios y la roca de mi salvación. Sí, lo constituyo mi primogénito, en Altísimo bajo los reyes de la tierra». El texto es un diálogo ficticio entre Dios y el rey. El rey llama a Dios su Padre y Dios lo constituye (*natan*) en su primogénito. Esta declaración implica una relación exclusiva de elección y subraya su primacía frente a los derechos de otros soberanos, pero no supone necesariamente una divinización del rey. Se trata de la relación entre JHWH y el rey. Él tiene el privilegio del primogénito<sup>28</sup> sin serlo físicamente.

3.4. Resumen. En primer lugar hay que señalar que la terminología en los lugares analizados *puede* expresar una filiación divina física del rey, sobre todo porque se habla de generar o dar a luz, aunque sin ninguna concreción. Tales ideas están extendidas en todo el oriente próximo; incluso pertenecían a la autopresentación preferida de los reyes vetero-orientales. Nosotros, sin embargo, rechazamos una interpretación tal por varios motivos: *a)* se alude a una generación, pero no se dice nada de una compañera de Dios ni de ninguna otra circunstancia más detallada de la generación; *b)* בן (*ben*), hijo, puede indicar ciertamente filiación física/genealógica, pero en la mayoría de los casos el concepto expresa tan sólo una pertenencia estrecha, la cual puede ser acentuada de modo singular por medio de la mención del בכור, del primogénito; *c)* la contextualización de los pasajes dentro de la concepción regia israelita, la cual se encuentra también en contacto histórico-tradicional con las ideologías regias vetero-orientales, posibilita la conclusión de que en todos estos casos se expresa con la filiación divina del rey una relación exclusiva de elección<sup>29</sup>.

La terminología elegida es importante: Dios no elige al rey, él no lo llama, él no lo instituye; más bien lo proclama como hijo suyo mediante la alusión a la generación. Sin embargo, dado que el concepto de hijo adopta muy fácilmente un sentido metafórico, rechazamos la hipótesis de que el rey judío sea por naturaleza hijo de Dios o que acceda por medio de la entronización a la esfera divina, sino que más bien es reconocido como hijo por medio de una proclamación de JHWH y recibe con ella

28. Aquí tenemos de nuevo un préstamo de la concepción regia vetero-oriental. Cf. al respecto S. Parpola, *Assyrian Prophecies*, Helsinki 1997, 1.6.

29. Aquí habría que examinar más exhaustivamente cómo la concepción regia mesopotámica y sobre todo la egipcia han afirmado en realidad la filiación divina física.

participación en el derecho de soberanía. La orientación fundamental monoteísta es tan dominante que excluimos categóricamente otras líneas de pensamiento.

Ahora bien, nos preguntamos de nuevo, ¿por qué es empleado el concepto de hijo en este contexto?: *a)* en el caso de 2 S 7, 14b, la afirmación de la filiación divina servía a la legitimación jurídica del rey, el cual como elegido y ungido de JHWH se encuentra en una relación especial y única respecto a Él, una relación a la que llamaría «de privilegio jurídico» (*privilegrechtlich*)<sup>30</sup>; *b)* con Oberlinner designamos este acto como «adopción en sentido figurado»<sup>31</sup>; *c)* con ello se muestra en 2 S 7,14a una tipología que se aleja de la filiación divina en sentido cristológico; *d)* la aplicación del título «Hijo de Dios» a Jesucristo fue preparada por el hecho de que ya el antiguo Israel y el primer judaísmo se aplicaron esta denominación a sí mismos para expresar el fenómeno de la elección.

Es notable el paralelismo que existe en todos los puntos con el ritual regio egipcio. En éste el faraón en su personificación de Horus desempeña una función especial. El mito egipcio del nacimiento del rey divino tiene su origen en el corazón del segundo milenio antes de Cristo. La filiación divina del faraón implica su generación física por medio del dios del sol en cooperación con la reina-madre. No hay ninguna duda de que Israel conocía este mito<sup>32</sup> y de que ha recibido esta concepción al menos terminológicamente. No obstante, de este hay que distinguir probablemente un segundo proceso de recepción en los primeros cuatro siglos después de Cristo en tiempo de los debates cristológicos, en los que, como es sabido, los coptos han intervenido enérgicamente. Este proceso de recepción ha de ser analizado expresamente, sobre todo porque la iglesia copto-ortodoxa sostiene el monofisismo desde el concilio de Calcedonia, es decir, sólo acepta en Cristo una naturaleza divina (como en el caso del faraón tras su muerte).

#### 4. *El (Sumo) Sacerdote como hijo de Dios (Sal 110, 3)*

Este salmo tardío introduce una evidente ampliación de perspectiva. No obstante, Sal 110, 3 es un paso discutido<sup>33</sup> desde el punto de vista de la

30. El término alemán *Privilegrecht* aparece acuñado en la investigación veterotestamentaria como designación de una antigua colección de preceptos (Ex 34, 11-27) del siglo IX a. C., la cual se puede entender de modo óptimo como configuración del primer mandamiento del Decálogo [nota del traductor: en castellano estos versículos son llamados a veces 'el Decálogo cultural' o el 'Código yahvista de la alianza']. Cf. para ello J. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34, 10-26, Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Göttingen 1975.

31. En este sentido se puede emplear aquí el concepto 'adopcionismo' de Pablo de Samosata. El rey sigue siendo como hijo de Dios un hombre normal y no se convierte en Dios.

32. Cf. Hartenstein, «„Der im Himmel thront“», 173s.

33. Subsidiariamente hay que citar junto a F. L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101-150*, Freiburg 2008, 195-216, el estudio de U. Bail: «Ps 110. Eine intertextuelle Lektüre zur alttestamentlichen Perspektive», en D. Sängler (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft*, 94-121. Ofrece la con-

crítica textual y la incerteza para la interpretación que de ello resulta está llena de consecuencias.

עֲמֹךָ נִדְבַת בְּיָוִם הַיְלֹדֶה בְּהַר־רִי־קֹדֶשׁ מִרְחֹם מִשְׁחֵר לְדָטָל יִלְרַחֲדֶיךָ:

μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἀγίων· ἐκ γαστροῦ πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

La figura principal del salmo es David o un rey davídico con perspectiva mesiánica. En la primera parte del salmo (vv. 1-3), éste es descrito —por supuesto de modo faraónico<sup>34</sup>— como *synthronos* a la derecha de Dios, el cual domina a sus enemigos desde Sión. La segunda parte del salmo (vv. 4-7) muestra que Dios, junto al rey, dirige la batalla triunfal. Sorprendentemente tiene lugar en este pasaje una conexión de la realeza hacia atrás con la realeza sacerdotal pre-israelita de Melquisedec.

H. J. Kraus<sup>35</sup> traduce: «A tu alrededor (se encuentran) nobles en el día de tu poder. Sobre montañas santas, del seno de la aurora, te he engendrado como rocío». E. Zenger<sup>36</sup> no discute esta traducción, pero la considera una lectura anterior al texto masorético, mientras que TM quiso modificar la declaración «demasiado mítica» del texto por medio de la puntuación. En el TM se trata, pues, de una relectura en sentido de una *interpretatio israelitica*, la cual —para comprenderlo con precisión— ha arruinado el texto hebreo y lo ha hecho ilegible. E. Zenger traduce: «Tu pueblo está solícito el día de tu poder en santo adorno. Del seno de la aurora viene a ti el rocío de tu juventud»<sup>37</sup>.

Ya el elemento textual מרחם «del seno materno/desde el seno materno» contiene una expresión que se conecta inmediatamente con el Sal 2, 7: con este giro se significa «tanto el arco temporal desde el principio de la vida en el seno materno como la separación del cuerpo materno en el nacimiento»<sup>38</sup>: ipor tanto se significa aquí de nuevo el período de tiempo de la socialización del nuevo individuo por medio de su madre! Como mucho resuena un «dar a luz divino» en las reminiscencias mitológicas.

LXX, por su parte, ha construido su propia rima en este versículo y ha realizado una interpretación en una dirección determinada: «Contigo está la soberanía en el día de tu poder en el brillo de los santos, del seno te he generado/dado a luz (todavía) antes del lucero de la mañana»<sup>39</sup>.

tribución más reciente M. von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, Neukirchen-Vluyn 2008.

34. Aquí hay que recordar tal vez a los *synthronoi* en el ádyton del templo de Abu Simbel.

35. Cf. *Psalmen 60-150*, BK.AT XV/2, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1978 (= 2003), 926.

36. Cf. Hossfeld, Zenger, *Psalmen 101-150*, 197.

37. Así ya L. Ruppert, שחר *šachar*, ThWAT VII, Stuttgart 1993, 1226-1233, en particular 1232.

38. M. Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 104.

39. Traducción de E. Bons en W. Kraus, M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009; cf. también E. Bons, «Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX). Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen», en D. Sängler (ed.),

La diferencia más notable entre TM y LXX está en la interpretación de *jaldûtæka* «tu juventud» (TM)<sup>40</sup> por ἐξεγέννησά σε (= *j'lidtika*) «te he engendrado/dado a luz»<sup>41</sup>. La misma forma se encuentra en Sal 2, 7 (γεγέννηκά σε). Así pues, LXX introduce aquí el elemento de la generación, la cual, sin embargo, no sucede «hoy» como en Sal 2, 7, sino en un tiempo ‘precedente’ a la creación. Con ella LXX parece introducir la cuestión de la preexistencia en la temática de la filiación. Si uno se atreve —en principio sólo heurísticamente— a pensar que LXX ha conservado el texto más antiguo, habría que interpretar necesariamente el estado de TM en este pasaje como encubrimiento intencionado de esta perspectiva.

Las traducciones y los comentaristas están de acuerdo en la traducción del v. 4, el versículo siguiente: «Yahweh ha jurado y no se arrepiente: Tú eres sacerdote para siempre según el modo de Melquisedec».

Si dejamos de lado el intento de Zenger de considerar la puntuación como una desmitologización del texto, se puede ver en el v. 3 una declaración que habla de una generación del rey por parte de Dios. Aunque la aurora/el lucero de la mañana (en hebreo שחר *šachar*) presente en todos los testigos textuales permite ciertamente pensar en el dios ugarítico del lucero de la mañana Sahar, sin embargo excluye —por lo menos a primera vista— una componente físico-sexual, puesto que se trata de un Dios masculino<sup>42</sup>. Diverso sería si se aludiera aquí a la estrella de la mañana (en hebreo הלהל *hêlel*), término, sin embargo, sólo atestiguado en Is 14,12, donde el rey de Babilonia es designado como «estrella de la mañana/irradiador» y como «hijo de la aurora»<sup>43</sup>.

Así pues, no se impone un recurso a un *mitologoumenon* cananeo. Por eso, se piensa a menudo en un horizonte egipcio. Cada mañana el dios del sol hace acto de presencia desde la aurora en el este. En este caso, la aurora no es ninguna divinidad en sí misma. El mito nombra, por el contrario, a la diosa celeste Nut, de cuya vulva aparece el sol irradiador matutino<sup>44</sup>,

*Heiligkeit und Herrschaft*, 122-145. En el comentario a LXX.D (*Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Stuttgart 2011, 1814s.) escribe Bons: «En lo que concierne al sentido de la determinación temporal, parece haber aquí una alusión a la creación del rey-dios antes del lucero de la mañana, esto es, antes de la creación (así Jerónimo, CCL 78, 224s.)... Esta determinación temporal tendría un cierto equivalente en el εἰς τὸν αἰῶνα del v. 4b, donde se habla del κύριος que viene a ser sacerdote “para siempre”. Con ello la “institución” antes del comienzo de la creación correspondería... a un «encargo» que es válido para siempre».

40. Puesto que este *nomen* sólo aparece además en Qo 11, 9s. (cf. <sup>3</sup>KBLII, 394) y tiene el significado abstracto «juventud/ser juvenil», las dudas respecto al texto de Sal 110, 3 TM no son injustificadas.

41. Así también Orígenes y la Peshitta.

42. Contra J. W. McKay, «Helel and the Dawn-Goddess»: *VT* 20 (1970) 451-464. Por otro lado existen muchos dioses cuyo género no está determinado en absoluto.

43. Aquí se encuentra intercalado material mítico cananeo para subrayar la ilimitada *hybris* del rey de Babilonia, sin que se tengan que entender tales afirmaciones en sentido físico. Cf. al respecto W. Beuken, *Jesaja 13-27*, Freiburg 2007, 89-91.

44. Cf. la representación plástica en la capilla de Hathor en Dendera y en la tumba de Ramsés VI en el valle de los Reyes.

al igual que el sol poniente vuelve en sentido contrario a la boca de la diosa. Sin embargo, a pesar de la claridad de la iconografía, el dios del sol no es considerado como engendrado, porque él es anterior a cualquier generación. No obstante, se insinúa este mito egipcio como paralelo.

De este modo queremos decir que, a pesar de la clara iconografía verbal, tampoco en el salmo 110 se expresa una filiación divina física del rey, sino más bien que «el rey es acogido en la región del poder de Dios mismo y así ‘divinizado’; por otro lado, es rebajado como figura autónoma, en cuanto que él es finalmente una función de Dios»<sup>45</sup>. Aparece atestiguada aquí una ideología regia teológica, que quiere legitimar ‘en ausencia de rey’ en tiempo post-exílico el traspaso de funciones monárquicas a los sumos sacerdotes, pero que a la vez pone ya la base para las posteriores expectativas mesiánicas.

Precisamente en tiempo post-exílico los reyes davídicos detentan en primer lugar tareas (sumo)-sacerdotales (cf. también Sal 132). Por eso, ahora la «filiación divina» del rey davídico es aplicada también a la sucesión sacerdotal de la línea de Melquisedec. Justo esta conexión contextual es retomada en Hb 5, 5s. y aplicada al Sumo Sacerdote Jesús, el Hijo de Dios (Hb 4, 14). «La cristología neotestamentaria... con el *topos* de la entronización a la derecha del trono de Dios ha interpretado la resurrección y la ascensión de Jesús como acogida en la región del poder de Dios y ha legitimado así a partir de la Escritura la filiación divina o la divinidad de Jesús como también su acción después de la muerte desde el cielo»<sup>46</sup>.

La historia de la recepción de este versículo es muy viva, pero también muy controvertida. En la tradición rabínica, el salmo 110 es referido la mayor parte de las veces, a causa de la conexión con Melquisedec, a Abraham como prototipo de judío fiel a la Torá (Gn 39, 8); y muy extrañamente es referido más tarde también a David y al Mesías. En los escritos neotestamentarios el Salmo se encuentra entre los textos más citados, icon la excepción, sin embargo, del v.3! Sólo la teología protocristiana deriva de este salmo su cristología de la preexistencia.

## 5. *La recepción de 2 S 7, 14; Sal 2, 7; 110, 3s. en Hb*

5.1. El autor de la carta a los hebreos se diferencia de la mayoría de los autores neotestamentarios en que no argumenta tanto según el esquema promesa-cumplimiento sino que recurre al medio estilístico de la tipología<sup>47</sup>. Esto resulta especialmente claro cuando alude a Melquisedec para la interpretación de Jesucristo. En Hb 5, 6; 7, 17 emplea la formulación

45. Hossfeld, Zenger, *Psalmen 101-150*, 215s.

46. Hossfeld, Zenger, *Psalmen 101-150*, 216.

47. Para el trabajo con el texto de LXX en Hb, cf. A. Rascher, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, Berlin 2007, 14-43.

«según el orden de Melquisedec» (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ). Ésta procede de LXX y es traducción del hebreo *‘al dibratî malkî-sædæq*. El relativamente extraño lexema *דברה dibrah* significa «palabra de Dios, cosa, modo» con la preposición *‘al* «a causa de» (Qo 3, 18; 8, 2)<sup>48</sup>. La traducción de LXX está, pues, llena de problemas que necesitan aclaración<sup>49</sup>. La mencionada τάξις significa, además de orden, tipo, naturaleza, estado. Dichos significados son todos ellos muy imprecisos. Una traducción con «orden» en relación con el orden sacerdotal jerosolimitano —cualquiera que sea el significado de éste— sólo podría remitirse a Filón<sup>50</sup>. Al igual que el texto hebreo permite varias interpretaciones<sup>51</sup>, así también el griego. La carta a los Hebreos confirma indirectamente esta apertura del texto griego, refiriendo el Sal 109, 4b LXX a Jesucristo (Hb 5, 6; 7, 17) y trazando una relación tipológica entre Jesucristo y Melquisedec. Al hacer esto, Hb no puede sino precisar de qué tipo es el sacerdocio de Melquisedec. La carta presenta aquí tres direcciones interpretativas:

5.2. La primera dirección y la decisiva, al menos desde el punto de vista histórico-temporal, es precisada en Hb 7, 11-24. ¡El rey-sacerdote elevado a la filiación divina no es visto de ningún modo en sucesión con las líneas sacerdotales israelitas principales de los aaronitas (ortodoxia jerosolimitana), sadocitas (especialmente en Qumrán) y levitas (servicios más bajos)! Estas líneas no están ya (dado que «ellas no conducían a la plenitud [τελειωσις]», Hb 7, 11) disponibles para expresar una esperanza salvífica post-exílica. Ahora se trata de instalar un orden sacerdotal totalmente nuevo, el cual recibe su legitimación del hecho de que es en realidad antiquísimo y, por ello, según el argumento *presbyteron-kreiton*<sup>52</sup>, goza de la mayor autoridad. Jesucristo es rey-sacerdote «exactamente como Melquisedec» (cf. Gn 14).

5.3. La segunda dirección interpretativa subraya la atemporalidad de Melquisedec. Para ello la carta a los Hebreos introduce algunas reminiscencias de la tradición de Melquisedec (o las desarrolla *per argu-*

48. <sup>3</sup>KBL I, 204.

49. E. Bons explica al respecto en el comentario a LXX.D, 1815: «Aquí significa κατὰ τὴν τάξιν “ordenado”, “en el orden correcto” (A *Diogneto* 8, 7 passim), con un atributo en genitivo al que le sigue αὐτοῦ “según su rango”... Pero en qué consiste el rango de Melquisedec no aparece en el salmo».

50. Cf. *Legatio ad Gaium*, 296 passim.

51. Aunque la opinión citada por Karrer de que el sufijo en *dibratî* significa «según *mi* (es decir, de Dios) orden, Melquisedec» es interesante, tampoco se puede atestiguar desgraciadamente en otros lugares. Cf. M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1, 1-5, 10*, Gütersloh 2002, 265s.

52. Al respecto, cf. P. Pilhofer, *Presbyteron kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990. Cf. también C. Gnllka, «Wahrheit und Ähnlichkeit», en R. von Haehling (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt 2005, 194-226.

*mentum ex silentio*<sup>53</sup>), las cuales no eran conocidas ni por Gn 14 ni por Sal 110. En ellas es manifestada la atemporalidad de Melquisedec, el cual no tiene ni padre ni madre ni genealogía. Asimismo Jesucristo no procedía de ninguna familia sacerdotal (v. 14) y es antes de todo tiempo, en el tiempo y en toda la eternidad. Con ello Hb pone un fundamento para la cristología de la preexistencia.

5.4. La tercera línea de interpretación pretende colocar a Jesucristo «en la esfera de la presencia divina»<sup>54</sup>. Por medio de la cita combinada en Hb 5, 6s. surge un vínculo profundo, puesto que así la filiación divina y el oficio de Sumo Sacerdote se interpretan mutuamente. Se puede suponer que detrás de esta interpretación se encuentra también un conocimiento de la tradición extrabíblica de Melquisedec, tal como ésta aparece en 11QMelch (11Q13), texto del siglo I antes de Cristo. Aquí el multi-funcional Melquisedec (rey, sacerdote, ángel) puede ser designado incluso como *'elôhîm* (!); como «sacerdote de la asamblea de Dios» en 4Q401(ShirShabb<sup>b</sup>) 11, 3; 22, 3; 4Q403(ShirShabb<sup>d</sup>) 1ii24 (reconstrucción discutida<sup>55</sup>), esto es, como una persona no terrena, como Mesías. Pero incluso los qumranitas relativizan aquellos lugares del texto original que claramente se refieren a Dios, aplicándolos en su interpretación escatológica a una figura mediadora cercana a Dios y redentora<sup>56</sup>.

5.5. En la transposición teológica realizada por Claus-Peter März se lee lo siguiente: La carta a los Hebreos «recurre tipológicamente a la institución veterotestamentaria del Sumo Sacerdocio para interpretar en su significado salvífico el abajamiento y la exaltación del Hijo. Con ello, recibe el título de Sumo Sacerdote un sentido esencialmente distinto al uso habitual; sirve ahora para indicar la acción expiatoria escatológica del Hijo y su acción salvífica permanente». Así, Hb encuentra en el discurso del «sacerdocio según el orden»<sup>57</sup> de Melquisedec... una fórmula diferenciadora para designar a este sacerdocio escatológico de Jesús que nace de su ser Hijo»<sup>58</sup>.

## 6. *La recepción en la carta a los Romanos*

No podemos tratar ahora la difícil composición literaria de Rm 1. Pero es seguro que aquí se introduce ya una concepción elaborada de la filiación

53. Cf. G. Granerød, «Melchizedek in Hebrews 7»: *Bibl 90* (2009) 187-202. Para el cierto estado no completo de las fuentes, cf. Karrer, *Der Brief an die Hebräer*, 264; y P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchirešar*, Washington 1981.

54. E. Grässer, *An die Hebräer (Hebr 1-6)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 291.

55. Cf. A. Steudel, *Melchizedek*, EDSS, 535s.

56. Cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 126.

57. Mejor «según el modo».

58. C. P. März, *Hebräerbrief*, Würzburg 1989, 40.

divina de Jesucristo. El apóstol Pablo retoma en Rm 1, 3s. una antigua fórmula de confesión cristológica, la cual distingue claramente entre la filiación davídica de Jesús físico-genética («según la carne nacido como descendencia de David») y la filiación divina («según el espíritu de santidad constituido como Hijo de Dios en poder»). Según ésta, Jesús no fue dado a luz como Hijo de Dios, sino constituido por medio de la resurrección como Hijo de Dios mesiánico (Hch 13, 33). Aparte de esto, nuestra cuestión está, sin embargo, tan decisivamente determinada por los tratados secundarios de cristología y de doctrina trinitaria de las iglesias cristianas que los análisis de los lugares veterotestamentarios son orientados hacia una meta concreta. Los lugares ya traídos a colación por los autores del NT para interpretar el acontecimiento de la salvación en Jesucristo conforman una barrera natural para la explicación de la problemática.

### 7. *Otras configuraciones neotestamentarias*

La cristología mesiánica de los evangelios —a la cual sólo podemos aludir a grandes rasgos— toma su modelo lingüístico, de entre otros ámbitos, de la concepción regia judaica, la cual, por su parte, no sería comprensible desde el punto de vista de la historia de las religiones sin los préstamos de origen egipcio. En este contexto no hay que malinterpretar la iconografía egipcia. Ésta no representa algo, sino que constituye una realidad en un contexto cúlrico-litúrgico<sup>59</sup>.

La función mesiánica como Hijo de Dios es aplicada a Cristo también en el cristianismo sólo en la resurrección (perícopas sobre el bautismo; Mc 1, 9-11), de modo comparable a lo que sucede en el ritual egipcio. Finalmente Lc 1, 26-38 representa el cierre desde la perspectiva de la historia de la tradición: Jesucristo no es sólo el Mesías según la función. Él posee también una existencia mesiánica (ideclaración ontológica!)<sup>60</sup>.

## III. LA RECEPCIÓN DE LA DESIGNACIÓN «HIJO DE DIOS» EN CONTEXTO HELENÍSTICO Y RABÍNICO

### 1. *Israelitas como «hijos de Dios» en contexto educativo*

Como ya ha sido observado, la Septuaginta ha traducido literalmente el término hebreo *ben* y con ello no ha insinuado ningún desplazamiento

59. El faraón no recibe la naturaleza divina por medio de la generación, sino la misión divina de rey. Se trata, pues, a partir de Egipto, de la legitimación del soberano que gobierna en la coronación (hacia atrás), y de la legitimación del culto de los muertos para el faraón divinizado (hacia delante).

60. Cf. al respecto H. Merklein, «Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments», en H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion* (Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag), Tübingen 1996, 21-48.

dogmático ulterior, en especial cuando se habla de los israelitas como «hijos de Dios» (υἱοὶ τοῦ Θεοῦ). También la literatura deuterocanónica y apócrifa conoce la expresión «hijos de Dios» (Sb 9, 7). Esta terminología se sitúa, sin embargo, claramente en el contexto de la educación. Dios trata a sus hijos como un padre, mientras que rechaza a los otros (Sb 11, 10). Junto a ello se encuentra en la sabiduría judía una aplicación individual de la designación hijo de Dios a sabios o justos concretos (Si 4,10<sup>Hebr</sup>, en griego «como un hijo del Altísimo»). En Sb 2, 13.16.18 se dice que el justo se considera dichoso de que Dios sea su padre. Los malvados ponen esta situación a prueba: «Si el justo realmente es hijo de Dios, Éste lo salvará»<sup>61</sup>.

## 2. El título «hijo de Dios» y el tema de la generación divina

El título hijo de Dios es empleado escasamente en LXX y nunca en singular. En este punto sorprende lo claramente que LXX deja entrever el aspecto de una generación físico-genética —al contrario que TM—. Por eso, debemos cerciorarnos en qué dirección ha sido interpretado. En Sal 109, 3 LXX se podría hablar de una generación divina del Mesías. También Is 1, 2 LXX habla frente a TM y 1QJes<sup>a</sup> (ca. 125-100 a.C.) de que Dios ha «generado» hijos<sup>62</sup>. En *Oráculos Sibílicos* 3, 702 —y en muchos otros pasos— (150 a. C.-300 d. C.) se habla incluso de «Dios, nuestro progenitor». Al menos a partir de la terminología se podría pensar una paternidad físico-genética.

## 3. Coloración ética rabínica

En los rabinos es Israel el pueblo de los hijos de Dios, el primogénito, el único hijo de Dios (cf. Si 36, 11). La promesa a la descendencia davídica es democratizada en *Jub* 1, 14s. y aplicada a todos los israelitas: «... ellos serán para mí hijos» (parecido *TJud* 24, 3). Si los judíos se ocupan de la Torá, son llamados con razón «hijos de Dios» (*Ab* 3, 14; *jQid* 1, 8). Esta calificación ética muestra ya que el título de hijo de Dios es para los rabinos una expresión de elección. En textos talmúdicos posteriores Dios se dirige a taumaturgos carismáticos o místicos arrebatados hacia Dios llamándolos hijo<sup>63</sup>. Finalmente José es llamado por no judíos «hijo de Dios» en *José y Aseneth*, porque es sobrenaturalmente bello y sabio (parecido *TAbr* 12).

61. Sobre la asunción de este pasaje en el relato de la Pasión, cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 69.

62. TM lee con 1QJes<sup>a</sup> *giddalti*, «yo he educado». LXX emplea γεννάω, lo que podría provenir de lectura errónea (*jilladti*). A. van der Kooij, en comentario a Is 1,2, cf. LXX.D, 2505, piensa que el traductor de Is ha traducido a partir de Dt 32, 18 («has abandonado a Dios, Aquél que te ha engendrado»), es decir, ha pensado sin duda —esta es mi conclusión— en una generación físico-genética.

63. Testimonios en Hengel, *Der Sohn Gottes*, 68, n. 85.

#### 4. Qumrán

La pertenencia a la comunidad o a los elegidos es expresada en Qumrán con la terminología de la filiación. Ellos se llaman «hijos de la luz», «hijos de la verdad», «hijos de la justicia», «hijos de la complacencia», «hijos de la gracia», «hijos de su alianza», pero nunca «hijos de Dios» —tampoco como calificación ética—. Manifiestamente no estaba permitido en Qumrán este título, pues ni siquiera es aplicado al Mesías. Aunque Dios parece haber ocasionado el nacimiento del Mesías en 1Q 2, 11s., sin embargo no se habla en este contexto de paternidad o filiación.

Qumrán cita 2 S 7, 14 en 4Q174 3, 11 y reproduce con exactitud el texto masorético<sup>64</sup>:

אני אהיה לוא לאב והוא יהיה לי לבן  
הואה צמח רויד העומד עם דורש תורה

La equiparación realizada a continuación entre el aquí llamado hijo y el «retoño de David» no es ulteriormente detallada; al escriba de Qumrán le importa fundamentalmente su colaboración con el ‘maestro’. El título mismo no es, pues, utilizado fuera de la cita. Es claro que al judaísmo contemporáneo le preocupaba que con la descripción «hijo de Dios» se pudiera vincular la comprensión errada de una filiación física divina.

Especialmente importante es el texto famoso del hijo de Dios en lengua aramea 4Q246, el cual ha de ser clasificado como *pre-sectarian*. Se discute quién se designa o es designado como «hijo de Dios, como hijo del Altísimo». Probablemente es el soberano seléucida Antíoco IV<sup>65</sup>. Una interpretación del título hijo de Dios como Mesías no es posible, puesto que el texto sostiene inequívocamente una interpretación mesiánica colectiva. El intento de Antíoco IV de ser venerado como hijo de Dios mesiánico tiene, por supuesto, paralelos en la historia de las religiones, pues el helenismo conoce relaciones con los dioses expresadas con el título hijo/hija<sup>66</sup>.

#### 5. Resumen

Por tanto, para el judaísmo palestinese la designación hijo de Dios no era del todo extraña. Sin embargo, ésta se refería siempre a hombres

64. Para la reconstrucción, cf. A. Steudel, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumran-gemeinde (4QMidr Eschat<sup>a,b</sup>)*, Leiden 1994, 25.31.45 con la n. 3.

65. Cf. H.-J. Fabry, «Die frühchristliche Apokalypitk als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q246», en B. Kollmann, W. Reinbold, A. Steudel (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (Festschrift für Hartmut Stegemann): BZNW 97 (1999) 84-98.

66. Filemón y Baucis; Hermes, hijo de Zeus como Logos enviado por los dioses; se dice que Pitágoras proviene de Apolo; según Horacio Octavio aparece como Hermes-Mercurio hecho hombre; cf. al respecto Hengel, *Der Sohn Gottes*, 41ss.

singularmente destacados y significaba una calificación superlativa. En ningún lugar insinuaba la aplicación de la esencia divina a un hombre, menos aún su preexistencia<sup>67</sup>. El judaísmo rabínico desarrolla alternativas cuando habla sobre la unicidad de Dios en relación con Sal 2, 7, y rechaza manifiestamente toda concepción de que pudiera tener un hijo<sup>68</sup>. El discurso en torno a «hijo de Dios» es realizado con mucha precaución y esencialmente entendido sólo en clave teológica de elección. A ello podría haber contribuido negativamente en el judaísmo entre otras cosas el comportamiento autoritario de los seléucidas, los cuales han referido posiblemente el título a sí mismos (cf. 4Q246).

Después de que la iglesia primitiva aplicara este título a Jesucristo, esta tendencia se acentuó todavía más en el judaísmo. En respuesta al cristianismo, el judaísmo sólo habla del Mesías como primogénito. Ocasionalmente puede incluso decirse que el Mesías le es más valioso que un hijo. Hay que preguntarse si esta tendencia ha llevado a correcciones en TM.

#### IV. RESUMEN Y PERSPECTIVAS

##### 1. *Cuestión nuclear*

Por un lado, no es extraño que casi todas las investigaciones sobre la temática en torno a «hijo de Dios» tomen y discutan los pasajes clásicos, permaneciendo así, sin embargo, en el ámbito de los títulos. Por otro, es, no obstante, muy deseable que el motivo del Dios que en el AT engendra, da a luz y educa sea introducido más profundamente en la cuestión para desde aquí tener en cuenta las implicaciones resultantes en referencia a la paternidad de Dios. No se trata tanto de preguntas acerca de un género o de una sexualidad en Dios sino de su lugar social en la comunidad<sup>69</sup>. Pues si a JHWH le es asignada una capacidad de dar a luz, esto evoca entonces diferentes asociaciones: así en el ámbito de las afirmaciones sobre la creación, la inmediatez del origen divino y la indisolubilidad de la relación<sup>70</sup>; en ámbito sociológico, la superación de la distancia<sup>71</sup>.

67. Cf. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 72s.

68. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, III, München 1926, 20-22.

69. Cf. G. Baumann, «Die „Männlichkeit“ JHWHs. Ein Neuanatz im Deutungsrahmen altorientalischer Gottesvorstellungen», en F. Crüsemann et alii (eds.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel* (Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag), Gütersloh 2004, 202: «Por medio de metáforas antropomórficas y aquí en particular de metáforas corpóreas de divinidades no se dice en primera línea nada sobre el género, sino sobre su lugar social en la comunidad».

70. Cf. A. Grund, «„Aus Gott geboren ...“. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen», en D. Dieckmann, D. Erbele-Küster (eds.), *„Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen“. Beiträge zur Geburt im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2006, 99-120, en particular 120.

71. Cf. M. Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 115-117.

## 2. *Ampliación de la cuestión*

Sería el momento de extender la pregunta sobre la pre-acuñaación conceptual-histórica de la filiación divina a todos los pasos que ven a Dios como Padre y/o hablan en su contexto de «engendrar» o «dar a luz». Se podría mostrar que se puede discutir en esta cuestión con menos miedo y más orientados a la meta. El planteamiento de Marianne Grohmann<sup>72</sup> es en este punto innovador y prometedor, aunque todavía existe una gran necesidad de investigación.

Por lo demás, hay que incluir en nuestras reflexiones a Flavio Josefo, el cual evita totalmente el término «hijo de Dios», pues no quiere comprender a Dios como progenitor, sino como Creador; y a Filón. Precisamente Filón podría haber dado lugar a cauces decisivos para el debate. Filón ve a Dios en el contexto de la creación como el Padre de todo y de todos. Sin embargo, sólo Adán es hijo de Dios, porque sólo él tiene a Dios por Padre. Pero después Filón se desliza hacia una filiación entendida éticamente: los buenos y sobresalientes pueden ser llamados hijos de Dios, los hijos de Adán son los malos. Sin embargo, éstos pueden y deben aspirar a convertirse en hijos del Logos primogénito. Este Logos, ni creado ni increado, es el enviado de Dios, su imagen y su Hijo primogénito. El título de Hijo de Dios pertenece, pues, al ámbito de la especulación acerca del Logos y de la Sabiduría, el cual pretende explicar la acción de Dios en el mundo. Aquí se enraza una imagen totalmente distinta del Hijo de Dios, en la que precisamente es decisiva la cercanía celestial a Dios del Hijo preexistente, la cual constituye su importancia como el enviado del cielo a la tierra. La enseñanza de Jn 1 parte de aquí.

## 3. *Inversión de la cuestión*

En virtud de la resurrección se inició un movimiento de pensamiento cristológico, que paulatinamente interpretó toda la existencia de Jesús hasta alcanzar su origen a la luz de la dignidad mesiánica. La interpretación de Jesucristo como Hijo de Dios fue precisada en la discusión cristológica subsiguiente en la definición de las dos naturalezas. Sin embargo, esto sobrepasaba claramente las posibilidades de pensamiento del judaísmo contemporáneo.

Pero también es pensable que el cristianismo primitivo, por supuesto por caminos prefigurados, pensara más allá, donde el judaísmo, por el contrario, no se atrevió a avanzar y donde redujo las implicaciones de determinadas tradiciones bíblicas. Esta sospecha nace del análisis de diferencias ocasionales entre TM y LXX. Merecería la pena perseguir de nuevo dichos disensos, invirtiendo las diferencias de interpretación

72. Cf. la obra citada en la nota anterior.

entre TM y LXX y aceptando que LXX tienen como origen un texto hebreo más antiguo que el de TM. También para M. Hengel estaba demostrado «que el judaísmo postcristiano revocó en parte estas formas de expresión...; la delimitación polémica frente a los heréticos cristianos y gnósticos hizo necesario un giro de pensamiento»<sup>73</sup>. Como M. Karrer ha mostrado en su detallada investigación sobre el Ungido, dichas correcciones del texto causadas por motivos cristológicos están demostradas no sólo en la literatura judía intertestamentaria, sino justamente también en TM. Para profundizar en esta cuestión existe también una publicación mía, a la que sin embargo sólo puedo aludir<sup>74</sup>.

#### 4. *Resumen en tesis*

Tesis 1. En el AT aparece «hijo de Dios» como concepto tomado prestado al mito, mas teológicamente modificado en el horizonte de la revelación de JHWH, el cual es aplicado a esencias divinas del mundo celeste, a Israel como pueblo de JHWH y a David como rey teocrático. Con seguridad es la filiación divina de Jesucristo un *novum* teológico, el cual dificultaba la elaboración cristológica en cuanto que ésta sólo podía recurrir a un precedente tipológico insuficiente en el clásico pasaje 2 S 7, 14a.

Tesis 2. Las declaraciones del AT sobre la filiación divina pueden ser unitariamente entendidas, frente a su primera interpretación semántica, en el sentido de una profunda relación jurídica de privilegio con una finalidad de legitimación. Resulta novedoso que los pasajes otorguen valor al hecho de que el hijo sea socializado por medio de la persona que lo engendra y/o da a luz —es decir, está caracterizado fundamentalmente (*wesentlich*), no por naturaleza (*wesenhaft*)—. Así pues, las expresiones veterotestamentarias ofrecen sólo expresiones tipológicas, pero no expresan *lo esencial cristológico*: «Pero que una persona que uno se puede encontrar cumpla esto de tal modo que inmediata e ilimitadamente pueda ser llamada Hijo de Dios, sigue siendo la excepción. No tenemos antes de la respuesta a la aparición de Jesús ningún texto en el que una persona conocida en su tiempo fuera llamada Hijo de Dios»<sup>75</sup>.

Tesis 3. Aunque el AT anuncia semánticamente una filiación divina genético-física, el consecuente monoteísmo no permite ninguna persona divina junto a JHWH. Por ello la exégesis recurre a conceptos que ayuden a la interpretación: adopción en sentido propio, adopción en sentido figurado y ahora, aquí, socialización.

73. Hengel, *Der Sohn Gottes*, 137s.

74. Cf. H.-J. Fabry, «Ein Gott – zwei Testamente – drei Kanones», en R. Boschki, A. Gerhards (eds.), *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*, Paderborn 2010, 113-128.

75. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998, 193.

Tesis 4. Puesto que el NT se apoyó en LXX, pudo acoger concepciones antiguas y amplias acerca del hijo de Dios y configurarlas de modo creativo. El judaísmo contemporáneo intervino en la tradición —ya en tiempo precristiano (1QJes<sup>a</sup>) hasta bien entrado el tiempo postcristiano— purgando el texto masorético y suprimió ampliamente la temática de la filiación divina y la del engendrar y dar a luz divinos. Aquí resulta necesario un trabajo crítico del texto para dar nuevo impulso al diálogo entre cristianismo y judaísmo, también en cuestiones cristológicas.

